Z DYSKUSJI

SUMIENIE A PRAWDA

SUMIENIE A KREATYWNOŚĆ

Prof. John Crosby: Moja wypowiedź zawierać będzie dopowiedzenie i pytanie: dopowiedzenie dotyczy referatów ks. doc. A. Szostka i prof. J. Seiferta. Chodzi w nim o związek prawdy z wolnością. Chciałbym przypomnieć słynną sztukę i film pt. *Człowiek na wszystkie pory roku*, którego bohaterem jest Tomasz Morus. W pewnym momencie bohater wypowiada słowa: „Ja odmawiam posłuszeństwa królowi, odmawiam uznania króla za głowę Kościoła". I kiedy tłumaczy później sens swojej wypowiedzi Norfolkowi, wynika z jego słów, że właśnie w tym momencie, kiedy stanął wobec prawdy i musiał wypowiedzieć prawdę, był jednocześnie w stanie wypowiedzieć także w pełni swoje „ja". A zatem prawda istnieje jako jedyny gwarant wolności. Ten przykład pokazuje, iż kiedy jestem zgodny w swoim działaniu z prawem moralnym (prawdą), wtedy jestem w pełni sobą, natomiast kiedy występuję przeciw prawu moralnemu, przestaję być tożsamym ze swoim „ja".

Natomiast w pytaniu skierowanym zarówno do prof. Seiferta, jak i do pozostałych uczestników sympozjum, pragnę, z jednej strony, podkreślić słuszność tezy prof. Seiferta, że sumienie w żadnym z wymienionych znaczeń nie jest kreatywne, w tym sensie, że nie tworzy norm. Jednak z drugiej strony, czy nie można mówić o kreatywności sumienia w innych znaczeniach? Na przykład przywołując fenomen powołania (m.in. kapłańskiego) widzimy, że jako takie zostaje ono rozpoznane. Ale aby podjąć powołanie, potrzebna jest do tego swoista moralna wyobraźnia, a wyobraźnia zawsze jest kreatywna. W przypadku powołania mamy więc pewną wizję tego, czym ono jest, ale ten obraz domaga się dopełnienia, jakby wypełnienia wyobraźnią, stworzenia. I w tym sensie sumienie, które jest czynne w przypadku powołania – czyż nie wydaje się być kreatywne?

TROSKA O DRUGIEGO

S. dr Prudence Allen: Jestem bardzo wdzięczna za poruszenie przez księży profesorów T. Stycznia i A. Szostka ważnego tematu, mianowicie problemu relacji sumienia jednostki do dobra wspólnego. I wydaje mi się, że została tu ukazana pewna droga przekraczania samotności i izolacji osoby jednostkowej poprzez to, że wychodzi ona ku drugiemu w darze czynionym z siebie. Prosiłabym o bardziej dopełniającą wypowiedź w tej sprawie.

Kolejne pytanie kieruję do prof. J. Crosby'ego. Nawiązuje ono do poprzedniego pytania. Prof. Crosby ukazał, powołując się na Kierkegaarda, że kiedy składam dar z siebie bliźniemu, a tym samym Bogu, staję się wolny, moja wolność osobowa jakby się powiększa. Ale jak zinterpretować sytuację wolności, kiedy nie ma możliwości złożenia bliźniemu daru z siebie?

Ostatnie pytanie kieruję do prof. J. Seiferta. Dotyczy ono tej części referatu, gdzie został przywołany Nietzsche, stawiający na równi wolę prawdy i nieprawdy. Jeśli jest prawdą, jak mówi prof. Seifert, że wola prawdy ma wartość dla mnie, dla mojej tożsamości, to jakie jest wyjście z pojawiającej się tutaj pułapki egocentryzmu?

WOLNOŚĆ I PRAWDA W ASPEKCIE PSYCHOLOGII

Dr Tadeusz Kobierzycki: Chciałbym odnieść się do pierwszych dwu wypowiedzi: ks. prof. T. Stycznia i ks. doc. A. Szostka. Mianowicie w obydwu referatach występuje pojęcie wolności. Oczywiście kontekst, który tutaj został przedstawiony, wiele mówi o tym, jak ta wolność jest w rzeczonych wystąpieniach rozumiana. Kiedy jednak mówimy o tym, że wolność człowieka jest jakoś związana prawdą, że prawda wiąże wolność, to powstaje pytanie, jak to się dzieje. Jak to się dzieje, że rzeczywiście prawda wiąże wolność? Zadaję to pytanie w konkretnym celu. Zajmuję się zawodowo terapią, w ramach której problem ten nie jest tylko problemem teoretycznym, ale także i praktycznym. Chciałbym tutaj odwołać się do Jaspersa „sytuacji granicznych" człowieka, pomiędzy którymi znajduje się także wolność. Chciałbym zapytać, gdzie obydwaj referenci widzą granicę wolności, jak widzą rozwiązanie dylematu: wolność – niewola, właśnie w aspekcie graniczności tego pojęcia i doświadczenia oraz w odniesieniu do prawdy. Nie jest to sprawa ani prosta, ani łatwa.

W referacie ks. doc. Szostka znajduję prawdopodobnie rozwiązanie tego problemu, ale może się mylę. Przypuszczam, że to odniesienie wolności do prawdy ma swoją transformację w odniesieniu do miłości, że to właśnie jest ta sytuacja graniczna. Miłość to jest dla wolności ów korzeń, który trzyma ją w prawdzie. Ale chciałbym odwrócić tę sytuację i spojrzeć na to od strony bardziej praktycznej i konkretnej. Trzeba bowiem zauważyć, że istnieje coś takiego, jak lęk przed wolnością, ucieczka od wolności. Lęk przed prawdą i lęk przed miłością. Czyli tutaj utworzyłby się nam rodzaj „trójkąta granicznego", czyli trzy podstawowe, najbardziej syntetyczne pojęcia i pytania człowieka: miłość, wolność, lęk. I prawda, czy może raczej: a prawda. Dlatego że pominięcie tutaj tego negatywnego punktu granicznego – pozytywnym byłaby miłość, a negatywnym lęk – stawia, rodzi pewną niejasność co do rozumienia samego pojęcia wolności, a także, jak przypuszczam, i prawdy, zwłaszcza prawdy psychologicznej o człowieku.

Wracając do wprowadzenia ks. prof. Stycznia. Mam wrażenie, że ten piękny tekst, z którym absolutnie się zgadzam, zawiera pewien rys bardzo dramatyczny, powiedziałbym nawet: heroiczny. Otóż ks. Styczeń stawia zagadnienie wolności w kontekście samotności, a właściwie – mam nadzieję, że błędnie tego nie odczytuję, choć być może nazbyt upraszczam – w aspekcie identyfikacji wolności, samotności i prawdy. Jest to bardzo ostre i heroiczne postawienie tego zagadnienia. Decyduje o tym kategoria samouzależnienia się człowieka od prawdy. Oczywiście, w tekście jest jeszcze dodatek: w Bogu. Właściwie można byłoby – może nieco upraszczając – sparafrazować referat ks. prof. Stycznia i powiedzieć: samotność, wolność i Bóg. Podczas gdy w referacie ks. doc. Szostka widziałbym: miłość, wolność i Bóg, czy raczej: osoba.

Chciałbym postawić jeszcze jedno pytanie szczegółowe. Ks. prof. Styczeń podawał szereg przykładów, które są mi bliskie, ponieważ zawsze trochę rozjaśniają sytuację. Ale też zmuszają niekiedy do stawiania bardzo ostrych pytań. Wydaje się, że u ks. prof. Stycznia prawda występuje w różnych psychologicznych konotacjach. Raz jest przedstawiana jako przymus; nie jako wola prawdy, tylko jako przymus prawdy. Sytuacja opisana jako podstawowe doświadczenie człowieka pokazuje mi, że nie mam innego wyjścia: musi być tak, jak głosi prawda materialna, którą postrzegam. Przymus prawdy. Potem była mowa o prawdzie postrzeganej spontanicznie. Można by tu przywołać obraz „pływania w prawdzie", jeśli tak można powiedzieć. Sytuacja ta nie zakłada w każdym razie nic przymusowego, choć równocześnie nie jest to wolność. W jednym i w drugim przypadku nie ma mowy o wolności. I dopiero trzecia sytuacja z tekstu ks. prof. Stycznia jest tą, w której prawda objawia się przez wolność. W pierwszym przypadku przez przymus, w drugim przez akty spontaniczne i w trzecim przypadku przez jakiś rodzaj wolności.

WOLNOŚĆ W SYTUACJI GRANICZNEJ

Ks. prof. Tadeusz S t y c z e ń: Jeśli dobrze zrozumiałem, pan dr T. Kobierzycki powiada, że nie widzi trudności w rozumieniu zdania, że „prawda wiąże wolność". Natomiast istnieją pewne sytuacje graniczne, w których ten związek zaczyna mu się rozpływać, a razem z rozpływaniem się tego związku coraz mniej jawne stają się jego człony. Czym w związku z tym właściwie jest wolność i czym właściwie jest prawda?

Otóż może ja jestem perwersyjny, ale odpowiem tak: razem z księdzem Szostkiem zgadzam się raczej na coś przeciwnego, mianowicie że nie bardzo jest widoczny związek wolności z prawdą w normalnych sytuacjach poznawczych. Natomiast ten związek właśnie w sytuacjach granicznych jawi się najwyraźniej i przy okazji zaostrza człony relacji wolność–prawda. Jeśli na przykład taką sytuacją graniczną jest – daję przykład znany z nie tak dawnej prze-

szłości polskiej: „Niech pan podpisze deklarację lojalności i jest pan wolny", i ktoś mówi „nie", a ktoś inny tę deklarację drżącą ręką podpisuje. Idzie więc na tę wolność, wiedząc równocześnie, że pewną inną wolność traci[1]. Otóż uważam, że ta sytuacja, która jest w mym odczuciu sytuacją graniczną, jest właśnie tą sytuacją, która stanowi definicję przez pokazanie. Jak wiadomo, w logice definicji występują tzw. definicje ostensywne, deiktyczne: zamiast definiować werbalnie, czym jest zieleń, pokazuje się palcem „oto kolor trawy". Uważam, że taką właśnie definicją deiktyczną i wolności, i prawdy jest owa trudna, lękowa sytuacja, kiedy drżącą ręką ktoś ma podpisać i nagle widzi, jaka jest różnica pomiędzy wolnością, która mu jest oferowana, pod warunkiem, że sprzeniewierzy się prawdzie, a wolnością, którą ocali pod warunkiem, że uszanuje prawdę własnej – czyli człowieka – istoty. Co więcej, powiem, że wtedy nie tylko rozumie różnicę między jedną wolnością a drugą i zrozumie, że tamta wolność kupiona jest właśnie pozorna, ale ponadto zrozumie, czego właściwie dotychczas nie bardzo rozumiał – co to znaczy prawda. To jest trochę jak z tą definicją, w której jedno tłumaczy drugie.

Pan dr Kobierzycki poruszył także sprawę lęku związanego z wolnością. Mówił, że ta wolność skazuje na samotność. Sądzę, że sytuacja graniczna, którą wskazałem, ujawnia, iż wolnym nie można być za małą cenę. Fakt, że wolność w prawdzie jest ciężarem, tym się tłumaczy, że z jednej strony, ludzie nie umieją bez prawdy żyć, a z drugiej zaś strony, lękają się jej, niekiedy przed nią uciekają. Znaczy to po prostu, że autentyczne ludzkie życie wolnością w prawdzie jest trudne i w tym sensie nie ma moralności bez bohaterstwa. Natomiast ten wybór prawdy, będący wyborem indywidualnym i poniekąd samotnym, jest zarazem wyborem miłości. Jest to wybór trudny, ale tutaj właśnie słusznie mówi św. Augustyn, który właśnie w tym kontekście powie, że „miłość moja to mój ciężar, ale unosi mnie to, co dźwigam".

OSOBA A NATURA

CZŁOWIEK A METAFIZYKA

Mgr Kazimierz K r a j e w s k i: Mam dwa pytania: pierwsze do pana prof. J. Crosby'ego, a drugie do pana prof. H. Seidla.

Prof. Crosby poświęcił swój odczyt problemowi przygodności. Otóż wydaje się, że przed analizą przygodności człowieka, trzeba wprzód sformułować koncepcję bytu. Należy określić pojęcie bytu, które otworzy mi okno na samego człowieka. Jeśli bowiem nie sformułuje się koncepcji bytu, analizy struktury człowieka nie mają swojego ugruntowania. Wydaje się, że zupełnie inaczej będzie przebiegać analiza przygodności w metafizyce egzystencjalnej,

[1] Ks. prof. T. Styczeń obszernie analizował tę sytuację w: *Wolność w prawdzie*, Rzym 1988. (Przyp. red.).

a inaczej w metafizyce esencjalnej. Niektóre fragmenty analizy pana profesora wydają się być analizami esencjalistycznymi.

Problem drugi zgłaszam prof. Seidlowi. Mianowicie, wydaje się, że rewizja arystotelesowskiego modelu filozofii miała pewne podstawy w doświadczeniu człowieka. Otóż okazało się, że ontologia arystotelesowska nie jest adekwatna do opisu sposobu bytowania człowieka. Nie jest w stanie ująć całego bogactwa subiektywności człowieka. Stąd ów krytykowany tutaj antropologiczny zwrot ma nie tylko negatywne znaczenie, lecz także pozytywne. Polega ono na dostrzeżeniu, że potrzeba w filozofii człowieka nowych kategorii ontologicznych. W związku z tym na przykład egzystencjaliści wprowadzili pojęcie „egzystencjale". Tak samo od strony fenomenologii. Na przykład kategoria moralności jako pewnej jakości nie mieści się chyba w modelu ontologii arystotelesowskiej. Potrzeba określenia nowych kategorii, na przykład takich, jakie stosował Ingarden mówiąc o jakościach postaciowych. Nie bójmy się więc ujmować człowieka w schemacie substancja–przypadłość. Trzeba tylko wprowadzić nieco nowych kategorii, takich właśnie jak „egzystencjale".

O PRECYZJĘ WIZJI OSOBY

Prof. Josef Seifert: Mam obszerny zestaw pytań skierowany do pana prof. H. Seidla.

Pana prof. Seidla chciałbym najpierw zapytać o to, czy w jego referacie nie nastąpiło pewne stopienie dwu różnych typów filozofii, dwu różnych typów egzystencjalizmu? Chodzi mianowicie o personalizm egzystencjalny oraz filozofię egzystencjalistyczną. Wystarczy wymienić z jednej strony nazwiska Mouniera czy Wojtyły i całej szkoły lubelskiej lub moją własną filozofię, a z drugiej strony – egzystencjalizm typu sartrowskiego, aby uwydatnić tę różnicę, która tu została chyba zatarta.

Drugie pytanie dotyczy również rozumienia przez prof. Seidla egzystencjalizmu. W odczycie profesora nastąpił jakby szczególny wybór egzystencjalizmu. Referat mianowicie skupił się głównie na myśli Heideggera, która jest jakoś inspirowana przez Kierkegaarda (wiąże się z nią także filozofia Sartre'a), podczas gdy ten nurt myśli należałoby wyraźnie odróżnić od innego jeszcze typu egzystencjalizmu, który w zasadzie nie jest egzystencjalizmem, a raczej tomizmem, jak np. E. Gilsona czy M. Krąpca. Ten typ tomizmu, zwany tomizmem lub neotomizmem egzystencjalnym, przeciwstawia się w obrębie nurtu myśli nawiązującej do św. Tomasza z Akwinu tomizmowi transcendentalizującemu, między innymi J. Maréchala i K. Rahnera.

Po trzecie, uwaga, w której chciałbym nawiązać do pytania postawionego przez pana mgra Krajewskiego. Rzeczywiście, widzę również potrzebę wprowadzenia nowych kategorii do filozofii klasycznej. Potrzeba tych kategorii wypływa jakby z lepszego rozpoznania obecnie, kim jest osoba ludzka. Nie

sposób jej opisać, ani tym bardziej wyjaśnić za pomocą tradycyjnych kategorii filozoficznych. Na przykład zarówno kategorie substancji i przypadłości, jak też – w innym przypadku – kategorie czterech przyczyn arystotelesowskich nie wystarczają do opisania i wyjaśnienia tego rodzaju struktury i sposobu bytowania, jaki cechuje osobę, nie wystarcza też do wyjaśnienia tego rodzaju przyczynowania, którego źródłem jest osoba ludzka. W związku z tym istnieje potrzeba poszerzenia listy przyczyn. W związku z tym również samo pojęcie osoby staje się kluczową kategorią metafizyki rozumianej personalistycznie[2].

Jeszcze dwie uwagi krytyczne skierowane do pana prof. Seidla. Sądzę, po pierwsze, że główna teza referatu *Esse est viventibus vivere* nie została wystarczająco unaoczniona, jakby za mało oczywistości zostało zgromadzonych na poparcie tej tezy. Po drugie zaś, dostrzegam również pewną nieścisłość, nieostrość terminologiczną w głównym wątku wykładu. Otóż rozróżnienia: istnienie i istota oraz istnienie i życie, nie pokrywają się. To są kategorie, które nachodzą na siebie, posiadają część wspólną, ale nie pokrywają się całkowicie. Wystarczy zauważyć, że istnienie jest czymś innym od istoty, natomiast życie przynależy właśnie do istoty. W związku z tym można charakteryzować życie możliwe, życie tylko jako ideę, różne od istniejącego w sposób realny. Tyle co do odczytu pana prof. Seidla.

FUNDAMENTALNA WARTOŚĆ OSOBY – ISTNIENIE

Ks. prof. Tadeusz Styczeń: Moje pytanie do prof. J. Crosby'ego wiąże się poniekąd z tą samą trudnością, której na swój sposób dał już wyraz pan mgr K. Krajewski. Mnie również podpadło, a nawet zaskoczyło, że prof. Crosby podejmując w swym referacie problem istnienia osoby i jej przygodności skupił swą uwagę na sprawie, która w optyce tematu naszej sesji leży nieco dalej. Podjął trudność leżącą na linii: samozależność osoby i związana z tym jej wsobna par excellence wartość, a więc poniekąd absolutna godność, z jednej strony, a z drugiej strony, jej tylko przygodne istnienie, jej przygodność. Problem: godność contra przygodność – leży niewątpliwie w polu naszego tematu. Chodzi mi tylko o to, gdzie się ten problem pojawia, a jeszcze bardziej, z jakiego dokładnie powodu, jaka jest jego geneza. Czy go sobie przy biurku wymyślamy? Jeśli istnieje Bóg, to nie mam żadnych szans jako osoba! Niekiedy wgląd w to, jak trudność się rodzi, samo już wskazuje na najlepszy z możliwych – lub jedyny wręcz sposób jej rozwiązania. Otóż wydaje mi się, iż tutaj został przez prof. Crosby'ego jakby przeoczony i przeskoczony pewien ważny etap na płaszczyźnie przypatrywania się osobie, etap ważny zarówno dla samego sformułowania, jak i dla rozwiązania problemu, który w swym referacie podjął.

[2] Prof. J. Seifert rozwija to między innymi w swojej wydanej niedawno pracy *Essere e persona*, której recenzję zamieszczamy w tym numerze „Ethosu". (Przyp. red.).

Powiem z pozycji metodologa filozofii: filozoficzna perspektywa patrzenia na sprawę osoby każe nam patrzeć na realną osobę ludzką z nastawieniem, by możliwie najwięcej w niej „wypatrzeć" i dać temu wyraz w opisie, jakby w raporcie z jej oglądu, z doświadczenia. Aby nie mnożyć pytań bez potrzeby, by wykluczyć potrzebę ich stawiania coraz wnikliwszym wpatrywaniem się w oglądaną rzecz. Dopiero, gdy się nam to nie uda, trzeba nam je postawić. Pytania, które wówczas postawimy, będą wyrazem niedostateczności doświadczenia jako podstawy wiedzy na dany temat, wiedzy współmiernej do tej, jakiej pragniemy, i tej, dla której nie znajdujemy współmiernej podstawy w samym doświadczeniu. Pytania mają więc wyrastać jakby z niedostateczności samego oglądu, jego metodologicznej niewspółmierności z poszukiwaną przez nas wiedzą, są jakby aktem kapitulacji wobec tego, co widzimy, na rzecz tego, czego nie widzimy, czego jednak pragniemy się dowiedzieć – i czego nie umiemy nie pragnąć się nie dowiedzieć. Podkreślmy to jednak mocno: w oparciu o to, co widzimy, a więc także z impulsu tego, co jest oczywistością faktu. Tą oczywistością faktu w tym miejscu jest istnienie osoby jako jej wartość fundamentalna. Rzeczą filozofa jest zauważenie tego faktu i odnotowanie jego wagi, także dla wszelkich dalszych analiz. Prof. Crosby jakby przeszedł bez zauważenia, a w każdym razie bez filozoficznego zdumienia nad niebywałą sprawą, iż czymkolwiek by osoba była w swej godności i randze, jest tym, czym jest, dlatego że w ogóle jest. To „jest" osoby jawi się jako fundament tego wszystkiego, kim ona jest. Jej istnienie to dla niej wartość fundamentalna. Nie może to ujść uwagi filozofa, który wszak jest „na początku" dziwiącym się wszystkiemu dzieckiem, właśnie fenomenologiem.

Dopiero z tego zdumienia wyrasta drugie zdumienie. Tego dokładnie fundamentu: swego własnego istnienia – sama osoba ludzka sobie nie daje, fundament ten jej się wymyka, nie tryska z pokładów jej istoty (jakby chyba powiedział M. Krąpiec), choć wszystko, kim ona jest, na nim właśnie się wznosi. Musi on zatem wejść w raport o osobie, w charakterystykę jej tożsamości, w „prawdę o ludzkiej osobie". Dopiero wtedy możemy sensownie podejmować jakiekolwiek inne dotyczące jej problemy. To właśnie stwierdzenie ważności istnienia osoby dochodzi do głosu u tego, kto wyznaje drugiej osobie: Jak dobrze, żeś jest! I kto właśnie z tego powodu zarazem się i raduje, i niepokoi: oto bowiem może nie być osoby, której istnienie jest źródłem jego uszczęśliwiającego odkrycia. Ta oto osoba jest, istnieje, żyje! I to właśnie jest dla niej fundamentalnym dobrem. Jej jako jej by nie było bez tego dobra!

Tej analizy nam w referacie prof. Crosby'ego jakby zabrakło. Czy przez to jednak i jemu samemu nie zabrakło tego, co najlepiej służy rozwiązaniu problemu, który sobie postawił? A nawet samemu jego sformułowaniu?

Kolejną rzeczą, którą chciałbym dopowiedzieć, jest, iż pod tym względem nawet byt tak godny jak osoba jawi się jako „zrównany" z każdym innym bytem: każdy jest realnie tym, czym jest, dzięki aktowi istnienia, dzięki temu, że jest. I pod tym względem osoba niejako wraz z innymi bytami na ró-

wni uczestniczy w kruchości swego własnego fundamentu. Otóż wydaje mi się, że tu dopiero jest właściwe miejsce, by postawić pytanie, czy przygodność istnienia osoby nie połknie, nie zniszczy tego, co prof. Crosby określił jako samozależność osoby, jej absolutność, jej sui generis aseitas, dzięki której jest ona niemal jak Bóg Stwórca. Jakże może być a se coś, co jest tak bardzo zwiewne, kruche, właśnie przygodne? Czy osoba istniejąc tylko przygodnie nie jest w końcu tylko rzeczą, jedną z nich?

Do tego, co powiedział mgr Krajewski, dodaję więc od siebie właściwie tylko to jedno: proponuję „uziemić" problem, który stawia prof. Crosby. Nie taję jednak, że to jego „uziemienie" wydaje mi się najlepszym sposobem jego rozwiązania. Filozofia jako filozofia nie stawia sobie problemu Boga, ona stawia problem realnie danego nam świata, w tym świata osób, problem jego istnienia. Ono bowiem się nie tłumaczy, i przez to wszystko, co jest światem, się nie tłumaczy. Filozofowi podpada, że świat jest cudowny, że jest interesujący, ale przy tym wszystkim jest taki, że wcale być nie musi. I tylko rozwiązując ten problem – a więc bez stawiania z góry pytania, czy Bóg istnieje, czy nie – wpada niejako na tezę: musi istnieć Osobowy Absolut istnienia, by wyjaśnić niesprzecznie – „uniesprzecznić" mówiąc językiem M. Krąpca – fakt niekoniecznego istnienia świata. Lecz dokładnie w tym miejscu fakt przygodności istnienia odsłania zupełnie inne i nowe niejako jej oblicze: nabiera „barw" jego darmowości, co w przypadku osoby zaczyna znaczyć: jestem, gdyż z daru Dawcy jestem. Jeśli tedy ten Dawca zechciał mi wraz z istnieniem użyczyć samozależności, to czy może jej zagrażać, czy też może ją tylko i wyłącznie poręczać?

I jeszcze jeden moment należy podkreślić: zrównanie wszystkich bytów przygodnych na płaszczyźnie istnienia ujawnia analogiczny charakter bytu, w tym zwłaszcza aktu istnienia jako aktu iszczącego tak między sobą różnorakie „treści". „Jest" tego oto kamienia a „jest" tej oto róży, „jest" zwierzęcia a „jest" człowieka – to „nie to (tak) samo w tym co to (tak) samo". A skoro już dotarliśmy do człowieka, ludzkiej osoby, bytu tak „plastycznego", to czy nie trzeba nam dalej mówić o różnych modi „aktowania" aktu istnienia wobec tego oto niepowtarzalnego bytu osobowego? Wszak „jest" tego samego człowieka, który śpi snem embrionalnym, a „jest" tego, który już sam – pełen zdumienia – wypowiada: „jestem", i wreszcie tego, który widząc, dzięki Komu jest, daje temu wyraz mówiąc: „Dziękuję Ci, żeś mi mnie dał!" (por. Ps 139) – to „to samo i zarazem nie to samo". Co więcej, „nie to samo" tylko dzięki „temu samemu"! Czy nie temu dał wyraz św. Tomasz mówiąc: „viventibus vivere est esse"?

I tu wreszcie moje pytanie do prof. H. Seidla i zarazem próba mojej na nie odpowiedzi: czy się sprzeniewierzyłem intuicji Tomaszowego rozumienia analogiczności istnienia, czy też je tylko uwydatniłem, proponując Koledze jako temat dla naszego sympozjum formułę: „Esse est viventibus vivere"? Wszak jeżeli ten, kto chce zabić i zabija człowieka, nie unicestwia go bez re-

szty, to jedynie dlatego, że Osobowy Absolut głębiej jeszcze osadził jego istnienie, aniżeli ten modus jego aktowania („wynurzenia" się), którego jest w stanie sięgnąć w tym świecie czyn zabójcy. Tym niemniej ten, kto zabija człowieka, usuwa go definitywnie ze świata, świata, który dla wielu wydaje się całym światem, a na pewno jest jedynym światem, w którym człowiekowi jest dane samemu rozstrzygać o swym definitywnym losie. Ta szansa jest mu z całą pewnością definitywnie odebrana przez czyn zabójstwa.

Tak widzę moją odpowiedź dla Kolegi Seidla na obecnym etapie naszej refleksji.

Ks. prof. Jan S i e g: Filozofowie i teolodzy zachodni używają często terminu „doświadczenie transcendentalne". Prosiłbym któregoś z prelegentów o wyjaśnienie tego pojęcia.

O PODSTAWY METAFIZYCZNE ETYKI

Prof. Horst S e i d l: Najpierw pragnę odpowiedzieć księdzu prof. J. Siegowi, który pytał, czym jest tak zwane doświadczenie transcendentalne. To pytanie nabiera swoistego znaczenia, po pierwsze, w kontekście filozofii egzystencjalistycznej. Chodzi mianowicie o doświadczenie własnej egzystencji niejako w sensie ekstatycznym, gdy w doświadczeniu tym zawarte jest pytanie o sens własnego ludzkiego bytu. Jest to sens ekstatyczny dlatego, że domaga się on od człowieka wyjścia poza siebie i właśnie tam odnalezienia sensu egzystencji. Oczywiście, tak rozumiane doświadczenie transcendentalne ma niewiele bądź nie ma nic do czynienia z Kantowskim rozumieniem transcendentalności. (Od tego odróżnić trzeba kategorię transcendentalności z metafizyki klasycznej, w której inaczej niż u Kanta, transcendentne jest rozumiane w przeciwieństwie do immanentnego, jak na przykład w przypadku złożenia bytu ludzkiego z materialności i duchowości dusza będzie transcendentna w stosunku do cielesności). Inne jeszcze rozróżnienie transcendentalności wiązałoby się z doświadczeniem pewnej właściwości ogólnej, oderwanej niejako od właściwości indywidualnych, która prowadzi w kierunku do Boga. Wreszcie inaczej ten problem jawi się w kontekście filozofii kartezjańskiej, gdzie transcendentalne będzie doświadczenie tego, co wykracza poza immanencję cogito, które jest w tym sensie doświadczeniem immanentnym.

W odpowiedzi panu magistrowi Krajewskiemu. Oczywiście, zgoda na to, że kategorie arystotelesowskie są pod pewnym względem niewystarczające dla pełnego ujęcia bytu ludzkiego, ponieważ w przypadku osoby ludzkiej odkrywamy nowe obszary, których nie da się opisać lub wyjaśnić za pomocą kategorii arystotelesowskich. Ale sprzeczność tu jest tylko pozorna. Widziałbym tutaj pewną komplementarność i obawiałbym się pewnej drogi na skróty, która wiązałaby się z konieczności z odejściem od kategorii metafizycznych. Poziom metafizyki i poziom filozofii człowieka są to różne poziomy i w związku z tym również z dwóch odmiennych perspektyw wychodzi samo zain-

teresowanie teoretyczne. W przypadku metafizyki, która szuka tego, co jest wspólne każdemu bytowi, a więc jest nauką o bycie, również człowiek jest ujmowany w aspekcie bytu. Natomiast filozofia człowieka – i tutaj twierdzę, że egzystencjalizm miał coś nowego do powiedzenia – ujmuje byt ludzki w jego specyfice. Te aspekty jednak nie wykluczają się, lecz dopełniają. Z drugiej strony, czym właściwie jest istnienie człowieka? Odpowiedź na to pytanie nie może być udzielona w oderwaniu od ontologii, dlatego że istnienie, egzystencja jest kategorią metafizyczną. Podobnie w przytoczonej tutaj kategorii moralności – zgoda, że ta kategoria dopowiada coś bardzo istotnego o człowieku. Niemniej tu także bałbym się redukcji metafizyki do moralności, jak też redukcji etyki do metafizyki. Opowiadam się za pewną autonomią obydwu dyscyplin, jakkolwiek twierdzę, że istnieją metafizyczne uwarunkowania etyki. Uważam, że w takich na przykład kwestiach etycznych, jak przytoczone kwestia aborcji czy antykoncepcji, pojęcia ontologiczne mają swoją relewancję. Najogólniej mówiąc, obawiałbym się pewnego redukcjonizmu pojęciowego w filozofowaniu i myślę, że ta uwaga odnosi się do całego tenoru wczorajszych referatów i dyskusji.

Skoro mówimy o etyce, odczuwam brak na naszym sympozjum dyskusji o pojęciu dobra; pojęcie dobra jednak nie jest zastępowalne pojęciem prawdy. Również poniekąd po tej linii idzie moja odpowiedź kierowana do księdza prof. Stycznia. Sądzę, że ksiądz Styczeń odwraca sens mojej wypowiedzi. Ja w swym wykładzie mówię za Tomaszem: „esse est viventibus vivere"; ksiądz Styczeń zaś chce interpretować to jako: „vivere est viventibus esse" czy „vivere hominibus esse", co pociąga za sobą pewną zatratę analogicznego sensu tezy Tomaszowej, która opiera się właściwie na analogii bytu.

I wreszczcie odpowiedź panu prof. Seifertowi. Słusznie zwrócił on nam uwagę, że w Polsce, głównie od filozofii Karola Wojtyły, rozumie się w innym sensie personalizm. Nie przeciwstawia się go myśleniu metafizycznemu; to personalizm, który jest ugruntowany w metafizyce człowieka. Mówiąc raczej pejoratywnie o personalizmie, w pewnym sensie odrzucając go, mam na myśli przede wszystkim personalizm nie tyle zajmujący się podmiotem ludzkim, co zajmujący się aktami człowieka. Obawiam się w personalizmie pewnego aktualizmu i głównie mam tu na myśli M. Schelera. Zastanawia mnie jednak, dlaczego ci, którzy kontynuują myśl Karola Wojtyły – jak na przykład sam pan prof. Seifert, który wiąże osobę z bytem, o czym świadczy jego praca *Essere e persona* – nazywają tę filozofię jeszcze personalizmem. Jest to raczej filozofia człowieka, antropologia ugruntowana w ontologii.

Następnie mowa była o pojęciu życia. Słusznie pan prof. Seifert zwrócił uwagę na to, że życie przynależy do istoty człowieka, ale jej nie wyczerpuje, ponieważ istota jest to całokształt konstytutywnych przyczyn. Znów trzeba powiedzieć, że na naszym sympozjum zbyt mało uwzględnia się rolę tego elementu konstytutywnego dla istoty człowieka, jakim jest duchowość. Człowiek jest też duchem. Zarówno w wypowiedziach księdza prof. Stycznia, jak

i prof. Seiferta widać niedocenienie tego elementu. Osoba ludzka w swojej istocie jest konstytuowana poprzez ducha. A więc osoba ludzka jest to duch żyjący, jeśli wolno mi pozwolić sobie na to uproszczenie.

I wreszcie ostatnią odpowiedź kieruję do księdza biskupa K. Krenna, w którego wypowiedzi chodziło właśnie o bliższy sens Heideggerowskiego sformułowania, że pytanie o byt jest „pobożnością myślenia" i że właśnie w pojęciu czy obrazie pobożności wyraża się niejako transcendentny sens filozofowania. Pragnę wyrazić swoją wdzięczność za podniesienie tej sprawy.

PRZYGODNOŚĆ A WARTOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ

Prof. John Crosby: Zgadzam się z większością zastrzeżeń, które zostały poczynione w stosunku do mojego wykładu. Myślę jednak, że pewne przeskoki myślowe czy skróty poczynione przeze mnie z powodu oszczędności czasu mogły przyczynić się do zaciemnienia obrazu. Podjąłem się takiego tematu, jaki został mi zadany – temat ludzkiej przygodności. Oczywiście, podzielam zdanie, że czynnikiem pierwszorzędnym w samodoświadczeniu człowieka jest doświadczenie godności osoby ludzkiej, doświadczenie jej absolutności i jej drogocenności.

Tak samo – jeśli chodzi o pytanie podniesione przez księdza prof. Stycznia – zgadzam się, że filozof nie zaczyna od mówienia o Bogu, ale zaczyna od doświadczenia czy samodoświadczenia człowieka. Ja jednak mówiłem na ten temat, który został mi zaproponowany, natomiast w swojej książce o osobie ludzkiej i o jej autonomii[3] poświęcam bardzo wiele uwagi osobie niejako na jej własnych prawach.

Pragnę podkreślić też i uważam za słuszne to, co ksiądz profesor powiedział w dzisiejszym wprowadzeniu do sympozjum, że osoba ludzka nie jest czystą samozależnością. A więc uwzględnienie przygodności człowieka rzuca także dużo światła właśnie na tę prawdę. Osoba ludzka nie jest samozależnością, bo jest stworzona, bo jest przygodna i ma to wielkie znaczenie dla tego, czym się tutaj zajmujemy. Być może mój referat nie został umieszczony we właściwej kolejności wedle logiki samej sesji i gdyby został wygłoszony w innym czasie, byłby lepiej odczytany.

SUMIENIE A AUTORYTET

PRAWDA FILOZOFICZNA A PRAWDA KOŚCIOŁA

Ks. bp prof. Kurt Krenn: Jesteśmy w gronie filozofów i znajdujemy się w przeddzień Kongresu Teologicznego. To, co zostało tutaj powiedziane, miało charakter wybitnie spekulatywny – i dobrze, że tak się stało. Ale z drugiej strony, to, co zostało tutaj powiedziane, mogłoby być równie dobrze powiedziane w roku dwutysięcznym, zapewne w każdym roku, jaki nadejdzie.

---

[3] *Essay on Personal Selfhood* (w druku). (Przyp. red.).

Znajdujemy się jednak w konkretnej sytuacji, przed Kongresem Teologicznym w Lublinie, ale także wobec zbliżającego się Synodu Biskupów Europy. Należałoby więc sformułować pod adresem sympozjum następujący postulat: chodzi o to, abyśmy zadali sobie także trud przełożenia tych spekulacji, tego rozpoznania, które zostało uczynione poprzez głęboką analizę doświadczenia człowieka, na miarę tych wyzwań, jakie stoją przed nami w szczególnej sytuacji eklezjalnej, teologicznej i duchowej dnia dzisiejszego.

KOŚCIÓŁ WŁADCĄ CZY NAUCZYCIELEM SUMIENIA?

Ks. prof. Tadeusz S t y c z e ń: Otwieram czwarte i ostatnie zarazem posiedzenie naszego sympozjum. Zgodnie z programem spotykamy się znowu przy problemie sumienia. Używam słowa „znowu", wracamy bowiem poniekąd do miejsca, w którym rozpoczynaliśmy naszą sesję. O ile jednak na początku koncentrowaliśmy naszą uwagę na sumieniu jako na sui generis strażniku identyczności człowieka, a to ze względu na jego rolę zwornika pomiędzy wolnością działającego podmiotu a odsłanianą poprzez sumienie prawdą o człowieku, o tyle teraz zamierzamy skupić naszą uwagę na problemie stosunku sumienia do autorytetu.

Znaną jest rzeczą, iż Arystoteles określiwszy w *Etyce nikomachejskiej* normę moralności formułą „prawego sumienia" (o r t ǫ s l o g o s) dopełnia ją uwagą, by jego werdykty poddawać dalszej kontroli patrząc, jakby w odnośnej sytuacji postąpił „dobry człowiek". Liczni komentatorzy uważają, że owym „dobrym człowiekiem" dla Arystotelesa był Sokrates, którego świadectwo na rzecz prawdy, przypieczętowane aktem dobrowolnego oddania dla niej swego życia, nie przestawało pełnić roli moralnego wzoru i przykładu: wzoru, który oświeca, i przykładu, który mobilizuje mocą faktu ziszczonego moralnego ideału człowieka do jego naśladowania. Przeciwstawienie: człowiek dla moralności czy moralność dla człowieka, staje się nieporozumieniem, co wcale nie oznacza, że być człowiekiem dobrym to rzecz łatwa. Przeciwnie, to dobro trudne, bonum arduum. Lecz dopiero, gdy prawda o człowieku stanie się urzeczywistniona w działaniu, gdy „ideał sięgnie bruku", gdy ludzie po nim stąpający stają się naprawdę sobą – stają się naprawdę ludźmi, względem samych siebie i względem drugich. Homo homini homo. Stąd wielu, jak na przykład Werner Jaeger (*Paideia*), upatruje w czynie Sokratesa główny motyw, który skłonił Platona do założenia swej Akademii – by kształcić w niej i kształtować ludzi na... ludzi wolnych i dojrzałych w prawdzie. Arystoteles, żyjący przez dwadzieścia lat w klimacie intelektualno-moralnym Akademii, jako uczeń Platona zdawał sobie doskonale sprawę z pozytywnej roli autorytetu względem „prawego sumienia". Słowo „docilitas" wyjaśnia wszystko. Jest ono hołdem złożonym autorytetowi mędrca, autorytetowi „dobrego człowieka", hołdem, którego potrzebę złożenia czuje dojrzały moralnie człowiek.

Należy się zawsze w życiu kierować „prawym sumieniem", lecz właśnie dlatego nie wolno nigdy ustać w badaniu, czy jest ono rzeczywiście sumieniem prawym. Don't trust your conscience! (Nie dowierzajcie waszemu sumieniu!) – to współczesne echo na głos mądrości antyku. Arystoteles nie mógł oczywiście przewidzieć, iż pośród ludzi stanie kiedyś „dobry człowiek" pod postacią Boga-Człowieka i że ten Bóg-Człowiek powierzy wybranym przez siebie uczniom troskę o założoną przez siebie – z myślą o każdym człowieku – Akademię: Kościół, Akademię Światła dla Narodów (Lumen gentium). Stąd można snuć myśl, jak zachowałby się dziś Arystoteles wobec opinii reprezentowanej przez tych teologów, którzy głoszą, że autorytet Magisterium stanowić musi zagrożenie dla sumienia chrześcijan, dla ich odpowiedzialności i dojrzałości, jeśli nie zrezygnuje z pouczania ich sumień o prawdzie bycia człowiekiem i nie ograniczy do samego tylko zachęcania, by każdy postępował wedle tego, co sam uznał w swym sumieniu za słuszne. (Por. punkt 3 tzw. „Deklaracji kolońskiej", gdzie stwierdza się, że sumienie chrześcijanina nie może być pachołkiem (Gehilfe) Magisterium Kościoła).

Biorąc pod uwagę zarówno tę ostatnią opinię, jak również dokonane dotąd przez nas refleksje na temat roli sumienia w służbie tożsamości człowieka, można by więc problem obecnego posiedzenia sformułować w następujący sposób: Skoro sumienie stoi na straży tożsamości działającego podmiotu jako instancja, która par excellence służy zakorzenieniu jego wolności w prawdzie, to czy istnieją powody usprawiedliwiające stawianie ponad sumieniem (lub obok sumienia) jakiejkolwiek jeszcze wyższej instancji kontrolnej wobec sumienia z autorytetem Kościoła włącznie? Czy nie oznacza to stawiania przy strażniku kolejnego strażnika? Czy nie za dużo asekuracji? Czy rzeczywiście „docilitas" to coś, czego sumieniu nigdy dość, numquam satis?

To może nieco przewrotnie brzmiące pytanie stawiamy w tej chwili dwóm prelegentom, którzy – każdy na swój sposób – reprezentują autorytet określany mianem Magisterium Ecclesiae. Ksiądz dr Livio Melina, wykładowca teologii moralnej na Uniwersytecie Laterańskim, jest bowiem równocześnie pracownikiem Kongregacji Nauki Wiary przy Stolicy Apostolskiej w Rzymie, ks. bp prof. Kurt Krenn zaś, wieloletni wykładowca filozofii na Uniwersytecie w Regensburgu, jest, jako biskup swej diecezji w Sankt Pölten w Austrii, wprost członkiem tegoż Magisterium. Jak zatem oni widzą swą rolę w służbie sumienia z pozycji reprezentowanego przez siebie autorytetu Magisterium? – oto nasze do nich pytanie. Wydaje się, że temat oddajemy we właściwe ręce. Po wysłuchaniu ich referatów będziemy mieli okazję postawić im pytania z pozycji sumienia. Oto jak widzę metodologiczną panoramę problemu i dyskusji ostatniego bloku naszego sympozjum *Osoba ludzka: wolność – sumienie – natura*, a zarazem pomost łączący nasz temat z tematem Kongresu Teologicznego: *Świadectwo Kościoła katolickiego w systemie totalitarnym Europy Środkowo-Wschodniej*, który rozpoczynamy pod hasłem słów św. Pawła: „Ut non evacuetur crux Christi".

CZŁOWIEK W ŚWIECIE I W KOŚCIELE

Dr Karol Klauza: Ksiądz prof. J. Bajda treść swego wykładu umieścił w dwu perspektywach: metafizycznej i teologicznej. Obie perspektywy określają naszą wizję osoby ludzkiej, od jej sfery materialnej, zwierzęcej, poprzez całą strukturę osobową wyrażania się i komplikowania się, aż po funkcjonowanie osoby w wymiarze nadprzyrodzonym. Zauważmy przy tym, że zgodnie ze współczesną, personalistycznie zorientowaną charytologią, właśnie poprzez osobę przebiega granica spotkania natury z Łaską. Osoba transcenduje się przez prawdę i przez miłość w perspektywie Boskiej. Najpełniejszym wzorem tej transcendencji, najpełniejszym zarazem obrazem i wzorcem osoby staje się osoba Słowa Wcielonego, Jezusa Chrystusa. Poprzez Jezusa Chrystusa, którego imię Osoby wpisywane jest w każde istnienie ludzkie (stąd jej niepowtarzalność, nieredukowalność do przedmiotu), człowiek otwiera się na perspektywę trynitarnego trwania w Ojcu, Synu i Duchu Świętym. I to jest ten punkt dojścia, który pozwala widzieć cały wymiar godności osoby ludzkiej.

Osoba obecna we wspólnocie osób. Najprzód Osób Boskich, a wcześniej – w ramach swojej ludzkiej egzystencji – we wspólnocie osób i w łonie Kościoła. Tego Kościoła, który jest nowym, historycznym imieniem Jezusa Chrystusa. Jest Jego Ciałem Mistycznym. W stwierdzeniu tym znajdujemy pomost pomiędzy naszym sympozjum, zajmującym się analizą filozoficzną i teologiczną kategorii osoby a Kongresem Teologicznym Europy Środkowo-Wschodniej, który będzie, jak wolno przypuszczać, reflektował nad sensem, znaczeniem tego, co jest historyczne i materialne w tym imieniu Jezusa Chrystusa wpisanym w dzieje krajów doświadczonych systemami zniewolenia totalitarnego. Tutaj, uprzedzając nieco wypowiedzi, które pojawią się na auli kongresowej, chciałbym przywołać jeden z referatów, który będzie dotyczył kategorii słowa. Myślę tutaj o referacie księdza prof. Cz. Bartnika, który swoją analizę sensu totalitarnego doświadczenia Kościoła będzie traktował właśnie poprzez kategorię słowa, o którym podczas tego przedpołudnia tak wiele mówiono.

CZYN MIEJSCEM PRAWDY CZŁOWIEKA I KOŚCIOŁA

Prof. Rocco Buttiglione: Pragnę tylko krótko wskazać na kontynuację naszych wykładów, na jedność, jaką one tworzą. Mówiłem przede wszystkim o tym, że są takie działania człowieka, o których znaczeniu on sam nie rozstrzyga, których znaczenie nie jest otwarte dla jego wolnej decyzji. Są to te czyny, w których – jak mówił św. Tomasz – człowiek jest ciałem. Z kolei ksiądz prof. J. Bajda mówił o człowieku jako o podmiocie, który jest skierowany, jakby zdany na Łaskę. Obydwa te ujęcia – to dotyczące sensu ciała oraz to, które odnosi podmiot do sfery nadprzyrodzonej – wskazują na to, że

ludzkie działanie, prawdziwy czyn człowieka jest to czyn, w którym człowiek w sposób pełny odpowiada na prawdę, przede wszystkim na tę prawdę, którą jest Bóg. Dlatego ksiądz prof. Bajda wskazywał na czyn Chrystusa na krzyżu jako na prawdziwe działanie człowieka, jako na czyn taki, który jest w pełni ludzkim czynem. Innym takim przykładem byłaby Maryja. W tym sensie wszystkie nasze działania ludzkie jakby tylko zmierzają do tej pełni ludzkiego działania. Dlatego należy wskazać tutaj na połączenie, jakie istnieje między antropologią, chrystologią i w końcu eklezjologią. To, na co wskazał również ksiądz prof. Bajda, że Kościół jest właśnie tym miejscem, w którym ludzie mogą uczestniczyć w czynie Chrystusa, miejscem, w którym ludzie czerpią z tego czynu Chrystusa. Czerpiąc z tego źródła, mogą zmierzać do pełni człowieczeństwa właśnie w Kościele.

Opracował: *Wojciech Chudy*

Obcojęzyczne wypowiedzi tłumaczyli: *Ks. Alfred Wierzbicki*
i *Jarosław Merecki SDS*